

# در باب شهروند

توماس هابز

www.ketab.ir  
یاشار جیرانی

فرهنگ نشر نو  
با همکاری نشر آسیم

## *On the Citizen*

Thomas Hobbes

Edited and translated by

Richard Tuck and Michael Silverthorne

Cambridge University Press, Cambridge, 1998

در باب شهروند

توماس هابز

ترجمه باشار جیرانی

کتابخانه فلسفه سیاسی



نشر نو

تهران، خیابان میرعماد، پان سیزدهم شماره سیزده

تلفن ۸۸۷۴۰۹۹۱

نوبت چاپ: اول، ۱۴۰۳

شمارگان: ۱۱۰۰

ویرایش: تحریریه نشر نو

صفحه آرا: بهار یونسزاده

طراح جلد: حکمت شکیبا

چاپ: غزال

ناظر چاپ: بهمن سراج

همه حقوق محفوظ است.

### فهرست کتابخانه ملی

سرشناسه: هابز، تامس، ۱۵۸۸ - ۱۶۷۹ م. Hobbes, Thomas □ عنوان و نام

پدیدآور: در باب شهروند/ توماس هابز؛ ترجمه باشار جیرانی □ مشخصات نشر:

تهران: فرهنگ نشر نو، ۱۴۰۲ □ مشخصات ظاهری: پنجاه و چهار + ۳۲۲ ص □

شابک: ۲-۳۸۸-۴۹۰-۶۰۰-۹۷۸ □ وضعیت فهرست‌نویسی: فنی □

یادداشت: عنوان اصلی: *De cive* □ موضوع: علوم سیاسی - متون قدیمی

تا ۱۸۰۰ م.: حقوق طبیعی؛ اقتدار؛ شناسه افزوده: جیرانی، باشار، ۱۳۶۲

- مترجم □ رده‌بندی کنگره: JC۱۵۳ □ رده‌بندی دیویی: ۳۲/۱ □ شماره

کتابشناسی ملی: ۸۸۳۷۸۹۸

مرکز پخش: آسیم

تلفن و دورنگار: ۵-۸۸۷۴۰۹۹۲

فروشگاه اینترنتی: [www.nashrenow.com](http://www.nashrenow.com)

## فهرست

هفت	یادداشت مترجم فارسی
نه	سپاسگزاران
یازده	مقدمه ترجمه انگلیسی
چهل و هفت	درباره ترجمه در باب سبک و سبک انگلیسی
پنجاه و یک	وقایع مهم در زندگی هابز
۳	مبادی فلسفی شهرزوری
۱۱	تقدیم‌نامه
۲۵	پیشگفتار برای خوانندگان
	متن اثر: فصل‌های ۱ تا ۱۸
۳۲۱	واژه‌نامه
۳۲۹	نمایه

## یادداشت مترجم فارسی

زیرا می‌دانم، ترجمه‌ها از این کیفیت برخوردارند: اینکه اگر خوب نباشند، رسوایی بسیار زیادی به بار می‌آورند، و اگر خوب باشند، ستایش و تحسین جهانی نصیب مترجم نمی‌کنند.

— توماس هابز، ترجمه جنگ پلپونزی‌ها و آنتی‌ها، پیشگفتار برای خوانندگان<sup>۱</sup>

وقتی مونتسکیو در نامه‌های پارسی، با آن بی‌شمار ترجمه‌های خاص خودش، در پوشش و نقاب یک مترجم سخن می‌گوید، به یکی از ملال‌ترین کارهای مترجم اشاره می‌کند: اینکه مترجم در مقدمه خود به اهمیت و جایگاه نویسنده آن پردازد: «چنین سخنانی ملال‌آور است، و در جایی مطرح می‌شود که به خودی خود ملال‌آور است، یعنی در پیشگفتار»<sup>۲</sup> در هر حال، اغلب اوقات از این ملال‌گریزی نیست. اما یکی از الطاف ترجمه در باب شهروند توماس هابز این است که مترجم را از توصیفات و ستایش‌های بیش‌پافتاده‌ای از این

1. Thomas Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, edited by Sir William Molesworth (Bohn, 1839-45), Vol 8.

2. Montesquieu, *Persian Letters* (Oxford University Press, 2008), 4.

دست، یا همان تبلیغات، معاف می‌سازد. کسی که اهمیت و جایگاه توماس هابز را نداند، دلیلی برای خواندن این کتاب نخواهد داشت. علاوه بر این، با توجه به گستردگی آثار دانشگاهی در باب هابز در هفتاد سال اخیر، نوشتن یا حتی ترجمه متنی کوتاه در باب زمینه و زمانه این اثر و محتوای کلی آن کاری عبث و نوعی تباه ساختن صفحات به نظر می‌رسد. اما در نهایت به امر مرسوم عمل کردم، و مقدمه ریچارد تاک بر نسخه کیمبریج در باب شهروند<sup>۱</sup> را به فارسی برگرداندم. با توجه به تسلط و مرجعیت والای ریچارد تاک در حوزه مطالعات دانشگاهی هابز (خصوصاً از نقطه نظر تاریخ اندیشه سیاسی)، متن او می‌تواند تصویری معتبر و منطبق با استانداردهای دانشگاهی از زمینه و زمانه فکری و اجتماعی-سیاسی اثر و همچنین محتوای کلی آن به دست دهد. در پایان باید به نکاتی نیز در رابطه با ترجمه این اثر اشاره کرد. این اثر بر مبنای متن ترجمه انگلیسی<sup>۲</sup> ترجمه انجام شده است و به منظور حفظ وحدت رویه در زمینه کلمات و اصطلاحات کلیدی، با نسخه لاتین آن تطبیق داده شده است.<sup>۳</sup> علامت‌های \*، †، ‡ در متن هابز ارجاع می‌دهد به یادداشت‌های خودش که در پایان بند مربوط به این علامت [و به صورت ایرانیک آمده‌اند. هرآنچه در متن اثر داخل گروه آمده متعلق به مترجم انگلیسی یا فارسی اثر است. ارجاعات کتاب مقدس نیز به صورت (آیه:باب) آمده است. پانویس‌هایی که شماره‌شان داخل پرانتز آمده متعلق به ترجمه انگلیسی است. همچنین همه اسامی خاص در فرم نوشتاری انگلیسی‌شان به صورت پانویس آورده شده‌اند تا خواننده کنجکاو امکان کسب اطلاعات درباره آنها از طریق منابع مرجع را داشته باشد. پانویس‌های مترجم فارسی نیز با -م. متمایز شده‌اند.

1. Thomas Hobbes, *On the Citizen*, ed. Richard Tuck and Michael Silverthorne (Cambridge University Press, 2013).

2. Thomas Hobbes, *De Cive: the Latin Version*, ed. Howard Warrender (Oxford University Press, 1983).

## مقدمه ترجمه انگلیسی

اگرچه امروزه بیشتر خوانندگان هابز را در درجه اول به عنوان مؤلف لویاتان می‌شناسند، اما نخستین دلیل شهرت او به عنوان مؤلف این اثر بود، *De Cive* (در باب شهروند). از سال ۱۶۴۱ تعداد اندکی از نزدیکان هابز از این اثر باخبر شدند، اما عموم افراد زمانی از آن خبردار شدند که شرکت مشهور الزویر<sup>۱</sup> در انگلستان نسخه‌ای عمومی از آن ترتیب داد و منتشر کرد، که در ماه‌های آغازین سال ۱۶۴۱ به کتاب‌فروشی‌ها آمد، یعنی زمانی که مؤلف ۵۹ ساله بود و در آستانه آغاز کارهای رومی لویاتان. عنوان این اثر (به لاتین) *Elementa Philosophica de Cive* یا همان «مبادی فلسفی شهروندی» بود، یا، کمتر تحت‌اللفظی اما فصیح‌تر، «مبادی فلسفی شهروندی»، به قلم «توماس هابز اهل مالمزبری».

این اثر بلافاصله پرفروش شد - الزویر همه نسخه‌های خود را تا فرارسیدن تابستان به فروش رساند، و به سرعت آن را تجدید چاپ کرد.<sup>(۱)</sup> و این اثر تا

1. Elzevir

(۱) او تا آن زمان دو کتاب به نام خودش منتشر کرده بود: ترجمه او از توسیدید:

*Eight Bookes of the Peloponnesian Warre*, London, 1629;

و شعر او در باب پیک دیستریکت [Peak District]:

←

قرن نوزدهم مهم‌ترین متن هابزی برای خوانندگان اروپای قاره‌ای باقی ماند، تا حدی به این خاطر که ترجمه تأییدشده آن به زبان فرانسه به قلم دوست هابز، ساموئل سوربی<sup>۱</sup>، در ۱۶۴۹ منتشر شد، در حالی که لوباتان تا دوران ما به زبان فرانسه ترجمه نشد، و تا حدی به این خاطر که این اثر در سرتاسر قرون هفدهم و هجدهم پیوسته تجدید چاپ می‌شد.<sup>(۱)</sup> با اینکه هابز چهار سال بعد لوباتان را منتشر کرد، او هرگز منکر این اثر نشد، و در سال ۱۶۴۸ آن را با افتخار در مجموعه آثار خود (به زبان لاتین) در کنار ترجمه لاتین لوباتان بازچاپ کرد. اگرچه عموم افراد خیلی دیر هابز را شناختند، اما (همان‌طور یکی از دوستان او می‌گوید)<sup>(۲)</sup> «جان‌های برگزیده» از سال‌ها پیش او را می‌شناختند، و او در باب شهروند و بیخ سال پیشتر از چاپ رسمی آن برای مطالعه و دست به دست شدن بین نهادهای دولتی محدود چاپ کرده بود.<sup>(۳)</sup> نسخه انگلیسی ایده‌های او نیز سال‌ها قبل به شکل دست‌نویس بین این افراد دست به دست می‌شد، این همانی است که ما آن را با عنوان مبادی قانون، طبیعی و سیاسی می‌شناسیم، در حالی که از سال ۱۶۲۰ به این عنوان اثر ناسناس جالبی به قلم او منتشر شده بودند - اکنون به نظر می‌رسد جالب‌ترین آنها گفتاری در باب تاکیتوس<sup>۲</sup> مورخ رومی باشد که در آن سال منتشر شد.

→  
*Ad Nobilissimum Dominum Guiherlmum Comitem Devoniae, &c. De Mirabilibus Pecci, Carmen* ([London, 1636?]).

در باب تاریخ انتشار ویراست‌های ۱۶۴۷ نک:

*De Cive: the Latin Version*, ed. Howard Warrender (Oxford University Press, 1983), pp. 8-13 and 300-15.

1. Samuel Sobiere

(۲) برای ویراست جدیدتر نک:

*De Cive: the Latin Version*, pp. 66-7; the French translation of *Leviathan* is *Léviathan*, trans. and ed. François Tricaud (Editions Sirey, Paris, 1971).

(۳) بنگرید به نامه توماس مارتل در *De Cive: the Latin Version*, p. 300.

(۴) به این چاپ ۱۶۴۲ معمولاً هرچند به طور غیردقیقی - به عنوان «ویراست نخست» ارجاع داده می‌شود، و ما از این رویه پیروی می‌کنیم. به طور مشابهی ما از رویه رایج ارجاع دادن به ویراست ۱۶۴۷ به عنوان «ویراست دوم» پیروی می‌کنیم. درباره جزئیات چاپ ۱۶۴۲ بنگرید به یادداشت (۱۰) در زیر.

2. Tacitus

این آثار از زندگی درآمیخته با بعضی از پرنفوذترین سیاستمداران و نویسندگان اروپایی پدید آمدند. هابز از سال ۱۶۰۸ تا شروع جنگ داخلی، بیشتر اوقات را در منزل کوندیش‌ها<sup>۱</sup>، یعنی اِرل‌های دِونشایر<sup>۲</sup>، به‌عنوان منشی رؤسای پی‌درپی خاندان، معلم سرخانه مردان جوان آن، و مشاور ارشد در تمامی امور، زندگی کرد. کارفرمایان او، متناظر با اعتبار سیاسی، در زمره ثروتمندترین مردان انگلستان بودند، که در عین حال از اهمیت سیاسی بالایی نیز برخوردار بودند، و هنگامی که آنها یا وارثانشان به اروپای قاره‌ای سفر می‌کردند، بی‌واسطه به بالاترین مراتب جامعه اروپایی دسترسی داشتند. هنگامی که هابز آنها را در سفر به دربار انگلستان یا سفرهای خارجی همراهی می‌کرد - چنانکه اغلب چنین می‌کرد - او نیز به خواست اربابان خود به دولتمردان یا مؤلفان معرفی می‌شد. بدین ترتیب در دهه ۱۶۲۰ دوک باکینگهام<sup>۳</sup> او را می‌شناخت، و کوندیش‌ها او را به‌عنوان محرز گهگاهی به سِر فرانسس بیکن پیشنهاد کردند؛ در دهه ۱۶۳۰ با مشاور عالی شاه یعنی استرافورد<sup>۴</sup> او هم‌سفرین سیاستمداران دیگری مثل ادوارد هاید<sup>۵</sup> و بعداً لُرد کلارندون<sup>۶</sup> ملاقات کرد. خارج از انگلستان، در ونیز از ۱۶۱۴ تا ۱۶۱۵ به همراه پسر اِرل با رهبران جمله ریچارد پائولو سارپی<sup>۷</sup> ملاقات کرد، و تا یک دهه بعد، از طرف ارباب خود با آن ارتباط بود. او به همراه اِرل (که در آن زمان فقط ۱۷ سالش بود) از سال ۱۶۳۴ تا ۱۶۳۶ سفری به فرانسه و ایتالیا داشت، و با کاردینال‌ها در رم شام صرف کرد، با گالیه در فلورانس ملاقات کرد، و به پیشروترین فلاسفه اروپا در پاریس معرفی شد.

به نظر می‌رسد همه اینها از متولد یک شهرستان کوچک انگلیسی (مالمزبری<sup>۸</sup> در ویلتشایر<sup>۹</sup>) و فرزند کشیشی دون‌پایه و بی‌نام و نشان، که

1. Cavendishes

3. Duke of Buckingham

5. Edward Hyde

7. Paolo Sarpi

9. Wiltshire

2. Earls of Devonshire

4. Strafford

6. Lord Clarendon

8. Malmesbury

همسر و فرزندانش را ترک کرده بود، بسیار بعید باشد. خرج تحصیل او را عمویش پرداخت، که یک کاسب در همان شهرستان بود؛ عمویش نخست او را به مدرسه ابتدایی و سپس به یک هال<sup>۱</sup> در آکسفورد (نوع ارزان‌تر کالج) فرستاد؛ او در سال ۱۶۰۸ و در سن ۲۰ سالگی فارغ‌التحصیل شد. او در جوانی به خاطر برخورداری از مهارت‌های بالای زبانی ممتاز بود: در لاتین، یونانی، فرانسوی و نیز انگلیسی بسیار فصیح، و از همان سنین جوانی در نثر و نظم بسیار چیره‌دست بود. اینها مهارت‌هایی بودند که نظام تحصیلی رنسانس بیش از همه بر آنها ارجح می‌نهاد، عمدتاً به این خاطر که این مهارت‌ها به واسطه خدمت به شهریان و دیگر سیاستمداران کاربردی عمومی داشتند، و ملایم‌هال او را کمی پس از فارغ‌التحصیلی برای تصدی چنین منصبی در منزل کوندیش<sup>۲</sup> برگزید؛ معلم سرخانه پسر ارشد لرد کوندیش شد، و مدت کوتاهی در کمبریج به او پیوست (جایی که او در کالج سنت جان<sup>۳</sup> لیسانس<sup>(۵)</sup> گرفت)؛ فقط چند سال از شاگرد خود بزرگ‌تر بود، و بیشتر به یک دوست و منشی شبانته تا یک معلم سرخانه. او از ۱۶۰۹ تا ۱۶۴۰ بیشتر اوقات با خاندان کوندیش در منزل آنها در دربی‌شایر<sup>[۳]</sup> یا لندن زندگی کرد، اگرچه در ۱۶۴۰ به نیت خلاصی از حمله به حامیان شاه، تصمیم به جلائی وطن در فرانسه گرفت.

علایق نظری او - از زمانی که به کار مشغول شد و تا چند سال پس از آن - عمدتاً مطالعات انسانی بود: تاریخ، ادبیات و مطالعه و تمرین خطابه. همین مطالعات بود که به آثار نخستین او منجر شد: نخستین اثر او سه گفتاری بود که در مجموعه مقالاتی با همکاری نویسنده‌ای دیگر تحت عنوان *Horae Subsecivae* («ساعات فراغت») نوشته شد، که بدون ذکر نام نویسندگان در سال ۱۶۲۰ منتشر شد (همکار هابز در این اثر احتمالاً

1. hall

2. Saint John's College

(۵) هابز در کمبریج معادل لیسانس خود در آکسفورد را دریافت کرد.

3. Derbyshire

شاگرد و دوست او، ویلیام فرزند لرد کوندیش بود). مهم‌ترین گفتار موجود در آن مجلد، شرحی طولانی بر آغاز سالنامه‌های تاکیتوس بود، که هابز در آن شناخت عمیق خود از «تاکیتیس» معاصر را در اختیار همگان قرار داد، یعنی شناخت خود از آثار نوشتاری مربوط به «مصلحت دولت» که در زمان او در سرتاسر اروپا رایج بود.<sup>(۶)</sup> در میانه دهه ۱۶۳۰ علایق خود را گسترش داد، تا آن چیزی را در بر گیرد که ما علم و فلسفه علم می‌نامیم؛ اما باز هم این عمدتاً نتیجه دغدغه‌های ولینعمت‌های او بود. در این دوره، او بیشتر در خدمت ارل نیوکاسل<sup>۱</sup>، پسر عمومی ارل دونشایر بود، که در نزدیکی خانه دونشایرها زندگی می‌کرد. نیوکاسل و برادر جوان‌ترش یعنی سر چارلز کوندیش<sup>۲</sup>، به شدت به نورشناسی و ریاضیات مدرن - عمدتاً به دلیل کاربرد نظامی آنها - علاقه داشتند: هر دو برادر سربازان برجسته‌ای بودند، و نیوکاسل در دوران جنگ داخلی فرمانده ارشد سپاه سلطنت‌طلبان شد. آنها با فلاسفه و ریاضیدانان اروپای قاره‌ای مکاتبه داشتند، به‌خصوص با آنهایی که با آن پیشگام فکری بزرگ، یعنی مارین مرسین<sup>۳</sup>، مرتبط بودند؛ راهبی که از حجره خود در پاریس<sup>۴</sup> در پاریس، با بیشتر فلاسفه برجسته آن روزگار (بالاتر از همه با دکارت) که او را در نوشتن آثارش یاری می‌داد و آنها را تبلیغ می‌کرد) در ارتباط بود. ارادت و چنین آریستوکرات‌های برجسته انگلیسی بسیار زیاد بود، چنانکه وقتی هابز در سال ۱۶۴۱ با در دست داشتن معرفی‌نامه‌ای از سوی آنها از راه رسید، این حلقه‌ها به او خوشامد گفتند،

(۶) این گفتارها اکنون مجزا از *Horae Subsecivae* با مقدمه کاملی از نوتل بی رینولدز و آرلین

ساکسون‌هاوس در این اثر منتشر شده‌اند:

*Thomas Hobbes: Three Discourses. A Critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes* (University of Chicago Press, 1995).

برای بحث در باب تاکیتیس و جایگاه هابز در آن زمینه گسترده به این اثر بنگرید:

Richard Tuck, *Philosophy and Government 1572-1651* (Cambridge University Press, 1993).

1. Earl of Newcastle

2. Sir Charles Cavendish

3. Marin Mersenne

4. Minimes

اگرچه به نظر می‌رسد که او تا دهه ۱۶۴۰ چندان با این فلاسفه فرانسوی در ارتباط نبود.

هابز در انگلستان و در اواخر دهه ۱۶۳۰ پیش‌نویس اثری عظیم به زبان لاتین را آماده کرد (کامل‌تر از آنچه معمولاً تصور می‌شود) که کل قلمرو فلسفه سنتی را پوشش می‌داد.<sup>(۷)</sup> می‌توانیم فرض کنیم که او پیشاپیش عنوان *Elementa Philosophiae* یعنی «مبادی فلسفه» را در ذهن داشته است، یعنی همان عنوانی که عاقبت در سال ۱۶۶۸ تحت آن انتشار یافت، و می‌دانیم که آن را (به قول خودش) به سه *sections* [بخش] تقسیم کرده

(۷) آنچه در ادامه می‌آید عمدتاً خلاصه‌ای یکی از مقاله‌هایم است:

Richard Tuck, "Hobbes and Descartes", in *Perspectives on Thomas Hobbes*, ed. G.A.J. Rogers and Alan Ryan (Oxford University Press, 1988), pp. 11-42.

مدرک دیگری، که در اینجا به آن اشاره نشده است، وجود دارد مبنی بر اینکه در باب انسان تا سال ۱۶۴۱ همان صورت سال ۱۶۵۸ را به خود گرفته بود. این کتاب در *De Cive v.4 (De Cive: the Latin Version)* مدرک مذکور را فراهم می‌کند: اینکه چه چیزی در باب انسان مردمان بسیار به حساب می‌آید در "praecedente sectione" تعریف شده است. هابز همیشه اصطلاح *sectio* برای ارجاع به تقسیمات سه‌گانه *Elementa Philosophiae* استفاده می‌کرد، و بندی که در اینجا به آن ارجاع داده شد احتمالاً همان چیزی است که بعداً در *De Homine xv.4* دیده می‌شود، اگرچه در باب *Fictitio* که احتمال دارد هابز آن را پس از نوشتن *Leviathan* اضافه کرده باشد. نوتل ملکوم [Noel Malcolm] در مقاله اخیرش استدلال کرده است که حتی اگرچه ممکن است که پیش‌نویس چیزی شبیه به در باب جسم و در باب انسان تا سال ۱۶۴۱ نوشته شده باشد، پاره‌های موجود در باب جسم از سال ۱۶۴۳-۱۶۴۲ به بعد نوشته شده‌اند و نه (آن‌گونه که عموماً تصور می‌شود) از ۱۶۴۰ به این طرف. دلیل او برای گفتن چنین نکته‌ای از این قرار است که قدیمی‌ترین پاره در باب جسم دربردارنده جمله‌ای است که در *Religio Medici* [دین یک طبیب] اثر سیر توماس براون [Sir Thomas Browne] نیز آمده است، اثری که تا قبل از پایان سال ۱۶۴۲ منتشر نشده بود.

(Malcolm, "A summary biography of Hobbes", in Tom Sorell, ed., *The Cambridge Companion to Hobbes* (Cambridge University Press, 1996), p. 30)

اما جمله مذکور، که در صفحه ۴۴۹ *Critique du "De Mundo" de Thomas White* [نقدی بر «دنیای» توماس وایت] اثر هابز یافت می‌شوند، در واقع با متن موجود در نسخه منتشرشده *Religio Medici* تفاوت دارد. *Religio Medici* در دهه ۱۶۳۰ نوشته شده بود و به صورت نسخه خطی به طور گسترده‌ای دست به دست می‌شد، و بین نسخه‌ها تفاوت‌های زیادی وجود داشت (اگرچه هیچ کدام از آنها دربردارنده تفاوت‌های موجود در پاره هابز نیستند): براون در جوانی وارد همان حلقه‌های آکسفورد شد که بعضی دوستان هابز در آن بودند. از همین رو ممکن است که هابز قبل از انتشار *Religio Medici* کاملاً از آن باخبر بوده باشد.

بود، که تعداد صفحات هر کدام از آنها به اندازه یک کتاب (نسبتاً کوتاه) بود. بخش اول *De Corpore* [دیکورپور / در باب جسم] نام داشت و به متافیزیک و فیزیک می‌پرداخت. بخش دوم *De Homine* [دهومین / در باب انسان] نام داشت که در باب اصول ادراک و انفعالات بحث می‌کرد؛ در حالی که بخش سوم *De Cive* [دیکو / در باب شهروند] بود. فرایند نوشتن این اثر تا بهار سال ۱۶۴۰ آن قدر پیش رفته بود که هابز خلاصه‌ای انگلیسی از دو بخش پایانی آن تحت عنوان مبادی قانون، طبیعی و سیاسی را در اختیار حلقه گسترده‌ای از دوستان قرار داد. حدوداً در همین زمان او همچنین شروع به پخش نسخه‌هایی از پیش‌نویس‌های لاتین کرد: می‌دانیم که رونوشتی از در باب جسم برای لرد هربرت اهل چربری<sup>۱</sup> و سِر چارلز کوندیش فرستاده شد، به نظر می‌رسد نسخه‌ای از در باب انسان برای مرسن فرستاده شد تا آن را به دست دکارت برساند.

یکی از اهداف مبادی قانون، طبیعی و سیاسی این بود که مواد لازم و مورد نیاز سیاستمداران انگلیسی را به منظور دفاع از سیاست‌های استرافرورد فراهم آورد، که این خود بخشی از مبارزه علیه رقبای شاه در انگلستان بود. چنانکه انتظارش می‌رفت، شکل سیاسی دو پارلمانی که در سال ۱۶۴۰ برپا شد، و تصفیة استرافرورد و حامیانش هابز را از خطر آگاهانید، و او در نوامبر ۱۶۴۰ اولین بار انگلستان را به‌تنهایی ترک کرد و با تنگدستی نسبی در پاریس ساکن شد. او ملهم از آشفتگی سیاسی در انگلستان، تمرکز خود را به تمام کردن بخش سوم *Elementa Philosophiae* اختصاص داد، و تا نوامبر ۱۶۴۱ نسخه دست‌نویس آراسته‌ای در اختیار داشت تا آن را به سرور خود، ارل دونشایر پیشکش کند. این نسخه دست‌نویس که بر روی پوست نوشته شده بود و صفحه عنوان منقش و مخصوص آن عنوان *Elementorum Philosophiae Sectio Tertia de Cive* [بخش سوم مبادی فلسفی: در باب شهروند] را بر خود داشت، به‌عنوان سندی چشمگیر و دائمی از ایده‌های هابز در نظر

1. Lord Herbert of Cherbury

گرفته شده بود.<sup>(۸)</sup> در همان زمان هابز ترتیبیاتی فراهم کرد تا «نمونه‌های اندکی» از نسخه خطی چاپ و میان دوستانش توزیع شود تا آنها بتوانند نظر دهند؛ به نظر می‌رسد این ادامه رویه‌ای بود که به موجب آن مرسن به بازدیدکنندگان حجره خود اجازه می‌داد یکی از نسخه‌های دست‌نویس اثر را - احتمالاً خود نسخه‌ای که بر روی پوست نوشته شده بود - مورد ملاحظه قرار دهند.<sup>(۹)</sup> نسخه‌های چاپی تاریخ ۱۶۴۲ را بر خود دارند.

تردید نیست که این نسخه‌ها در هیچ کتاب‌فروشی فروخته نشدند: خود هابز در پیشگفتار ویراست ۱۶۴۷ همین را می‌گوید، و دو نفر از گیرندگان نیز به این واقعیت اشاره کرده‌اند.<sup>(۱۰)</sup> نباید فرض شود که چون نسخه‌های چاپی از کتاب وجود داشت، این کتاب در مقایسه با نسخه دست‌نویس مبادی طبیعی و سیاسی به نحو چشمگیری شناخته‌تر بود:

(۸) این عادت هابز در تمام دوران زندگی او: مبادی قانون، طبیعی و سیاسی به شیوه مشابهی به ارل نیوکاسل تقدیم شده بود، همین‌طور خود ویان نیز به شاه.

(9) *De Cive: the Latin Version*, p. 300 (letter 2).

عبارت «نمونه‌هایی اندک» از xxxii در *Vitae Hobbianae Auctarium*, Hobbes, *Opera Latina*, p. xxxii برگرفته شده است. مرسن نسخه‌ای از متن چاپ‌شده را نیز برای کنستانتین هویگنس [Huygens] در لاهه فرستاد و از او خواست که این نسخه را به دوستان و همکارانش نشان دهد (Ibid., p. 7). در صفحه عنوان نسخه چاپی، سال ۱۶۴۲ دیده می‌شود، و این نسخه تا ماه مه همان سال آماده فرستاده شدن برای هویگنس بود (*Hobbes, Critique du "De Mundo" de Thomas White*, p. 20). این نکته نیز ارزش اشاره کردن را دارد که هابز در زندگی‌نامه خود نوشت منتشر، ویراست ۱۶۴۲، در باب شهروند را کاملاً از قلم انداخت (*Opera Latina I*, p. xv)، اگرچه او در زندگی‌نامه خود نوشت منظومش به آن اشاره کرده است (Ibid., p. xc).

(۱۰) «در اینجا، البته نه در بین عوام، بلکه در بین جان‌های برگزیده کتابی تحت عنوان در باب شهروند به قلم مؤلفی ناشناس پدیدار گشته است... این کتاب دربردارنده پارادوکس‌های زیادی در باب دولت و کلیسا، و از همین رو در دسترس همگان قرار ندارد...»، بنگرید به:

Thomas de Martel to Sorbière, 13 January 1643 (*De Cive: the Latin Version*, p. 300).

«من کتاب در باب شهروند را دیده‌ام... فکر نمی‌کنم فروشی باشد، اما این موضوع را بررسی خواهم کرد.» [Librum de Cive vidi... Librum non puto venalem esse, sed inquirami] Hugo Grotius to Willem de Groot, 11 April 1643 (*Grotius, Epistolae quotquot reperiri potuerunt* (Amsterdam, 1687), pp. 951-2).

به علاوه، این کتاب فاقد هر گونه مهر فروشنده است تا خواننده اطلاع یابد کتاب را از کجا می‌توان خریداری کرد.

بیش از ده رونوشت از این نسخه دست‌نویس موجود است که ممکن است بیشتر از نسخه‌های موجود از ویراست نخست در باب شهروند باشد. اگر قرار باشد اشارات هابز در پیشگفتار ۱۶۴۷ را باور کنیم، می‌توان گفت که او ویراست ۱۶۴۲ را نوعی پیش‌نویس می‌دید، و قصد داشت نظرات دوستانش را درون یک نسخه نهایی بگنجانند: پانویس‌های طولانی ویراست ۱۶۴۷ بیانگر شفاف‌سازی‌ها و توضیحات او در واکنش به نظرات دوستانش است. علاوه بر این، نه‌تنها عنوان بلکه تعدادی از فقرات در متن ۱۶۴۲ به وجود «بخش‌های» دیگری ارجاع می‌دهند: مثلاً، آن اثر با این ادعا شروع می‌شود که

در بخش پیشین کل طبیعت انسان توصیف شد، که شامل قوای جسم و ذهن بود؛ همه آنها را می‌توان به چهار نوع تقلیل داد: نیروی جسمانی، تجربه، عقل و انفعال. ما بخش کنونی را با ملاحظه‌ای در باب شرایط انسان آغاز خواهیم کرد، یعنی با این ملاحظه که انسان‌های برخوردار از چنین مراتب طبیعی، چه نگرشی نسبت به یکدیگر دارند.<sup>(۱۱)</sup>

هابز این اثر را به‌وضوح برای مطالعه کسانی نوشته بود که از استدلال‌های او در نسخ دست‌نویس در باب جسم و در باب ذهن آگاه بودند.<sup>(۱۲)</sup> البته که این برای مخاطبان متنوع‌تر سال ۱۶۴۱ ممکن نبود، و در واقع الزوم به این دلیل از به کار بردن عنوان قدیمی اثر انتخاب کرد که این امر در فروش آن اثر می‌گذاشت؛ بر همین اساس هابز این ارجاعات به بخش‌های پیشین را حذف کرد، و خواستار آن شد که این اثر صرفاً در باب شهروند نامیده شود، همان‌طور که همیشه با استفاده از همین عنوان مورد ارجاع قرار می‌گرفت.<sup>(۱۳)</sup> با این حال، او همچنان در سال ۱۶۴۶ معتقد بود که می‌تواند

(11) *De Cive* (1642) 1.1 in the first edition; see *De Cive: the Latin Version*, pp. 90-1. All passages from *De Cive (On the Citizen)* are quoted from the present translation.

(12) همچنین بنگرید به یادداشت (۷) در فوق.

(13) *De Cive: the Latin Version*, p. 302.

بقیه بخش‌ها را تا پایان سال برای چاپ آماده کند،<sup>(۱۴)</sup> و اگر در این کار موفق می‌شد، سه بخش مذکور با هم منتشر می‌شدند - احتمالاً به همین دلیل بود که الزویر عاقبت با انتخاب عنوان *Elementa Philosophica de Cive* برای نسخه خودشان، به نوعی ایده وجود اثری بزرگ‌تر را بیان کرد. غرایز تجاری شدید الزویر، اتفاقاً در ویژگی دیگری از ویراست ۱۶۴۷ مشهود است، و این امری بود که هابز را بسیار آزرده. وقتی شنیدند که هابز اخیراً به‌عنوان مدرس ریاضی شاهزاده ولز - که در دربار در تبعید انگلستان در سن ژرمن زندگی می‌کرد - منصوب شده است، بلافاصله یک نقاشی از صورت هابز را در صفحه اول کتاب قرار دادند که این نوشته در زیر آن دیده می‌شد: «سرپرست تحصیلات عالیجناب شاهزاده ولز». همان‌طور که هابز به‌هنگام دریافت نسخه‌ای از کتاب متوجه شد، چنین کاری حاوی این معنای ضمنی چشمگیر بود که ایده‌های او رسماً مورد پذیرش دربار شاهزاده است، از همین رو وقتی

آنها دیدند که نام او به نظریه‌ای سیاسی حمیمه شده است که تقریباً مخالف نظر همگان است، دشمنان او با سر و صدای فراوان و حتی با توهین این واقعیت را به رخ کشیدند که اکنون پیشاپیش به نظر می‌رسد اثبات شده است که او چه نوع حق حاکمیتی را انتظار دارد و احتمالاً آن را برای خودش طلب می‌کند.<sup>(۱۵)</sup>

روابط هابز با دربار شاهزاده به اندازه کافی دچار تنش بود، و او مسلماً به خاطر این بی‌ملاحظگی خشمگین بود.<sup>(۱۶)</sup>

دست آخر، سال‌ها سال طول کشید تا هابز بتواند بخش‌های دیگر را نیز به دست ناشر برساند. در باب جسم در حدود سال ۱۶۵۵ انتشار یافت،

(14) Ibid.

1. prince of Wales

2. St Germain

(15) Hobbes to Sobriere, 22 March 1647, translated in *De Cive: the Latin Version*, pp. 310-11. The Latin original is given at *Correspondence*, Malcolm, pp. 155-7.

(۱۶) روایت جدایی‌ناپذیری آن دو در ویراست من از لویاتان آمده است:

*Leviathan*, pp. xliii-xliv, lii-liiii.

در حالی که در باب انسان می‌بایست تا ۱۶۵۸ معطل می‌ماند؛ سرانجام هر دو در آخر به دست ناشر انگلیسی لویاتان چاپ شدند و نه الزویر. این سه اثر در نهایت تحت عنوان آغازین *Elementa Philosophiae* [مبادی فلسفه] در مجموعه آثار لاتین ۱۶۶۸ هابز و به دست رقیب اصلی هلندی الزویر یعنی بلاوا منتشر شدند. بی‌تردید دوره طولانی دستکاری این متون به آنها آسیب زد: خصوصاً در باب انسان؛ صرفاً سایه‌ای از آن چیزی بود که خوانندگان نسخه اولیه دست‌نویس انتظارش را داشتند، اگرچه حتی با همین صورت هم لایق این بی‌توجهی از سوی خوانندگان مدرن نیست.<sup>(۱۷)</sup>

از همین رو برای فهم کامل در باب شهروند، نخست بررسی (البته مجمل) ایده‌های مطروحه در دو بخش ابتدایی مبادی فلسفه ضرورت دارد. هم پیش‌نویس اولیه در باب جسم و هم نسخه نهایی آن با یک تصویر گیرا و جالب توجه شروع می‌شود: بنا بر یکی از آن پیش‌نویس‌ها،

اگر تصور کنیم که جهان به استثنای یک انسان نابود شده باشد و برای آن انسان ایده‌ها یا مساویر همه چیزهایی که دیده یا با دیگر حواسش ادراک کرده بود باقی مانده‌اند (یعنی خاطره و تخیل اندازه‌ها، حرکات، اصوات، رنگ‌ها و غیره. و نیز خاطره و تخیل نظم و اجزای آنها: همه آنها اگرچه در حقیقت فقط ایده‌ها و خیالاتی هستند که در صورتی که در آن متخیل رخ می‌دهند یا بر او نازل می‌شوند، با این حال به نظر می‌رسد که آنها بیرونی‌اند و به قدرت و فضیلت ذهن بستگی ندارند...<sup>(۱۸)</sup>

«شک اغراق‌آمیز» مشهور دکارت در باب وجود هر گونه جهان مادی متناظر با آنچه مشاهده می‌کنیم، شباهت زیادی با این ایده دارد، و شاید این ایده از آن

#### 1. Blaeu

(۱۷) حیرت‌انگیز است که فصول نخستین این اثر هنوز به انگلیسی ترجمه نشده است - این تنها مورد در میان آثار اصلی هابز است که به طور کامل به زبان انگلیسی در دسترس نیست.

(۱۸) از پیش‌نویس اولیه در باب جسم (*De Corpore*)، که فوقاً در یادداشت (۷) بدان اشاره شد.

Hobbes, *Critique du "De Mundo" de Thomas White*, p. 449.

ترجمه از ویراستار (ریچارد تاک).

تأثیر پذیرفته باشد. اندیشه اصلی هابز، که بر هر سه بخش مبادی فلسفه حکمرانی می‌کرد، این بود که هیچ راهی وجود ندارد که با استفاده از آن بتوانیم چیزی درباره جهان بیرونی بدانیم. نمی‌توانیم بگوییم که این جهان دربردارنده ابژه‌هایی است برخوردار از همان کیفیاتی که ما در آنها می‌یابیم، مثل شکل، اندازه، رنگ و چیزهایی از این قبیل: تمام آنچه می‌دانیم این است که اصلاً چیزی آن بیرون وجود ندارد، و ما صرفاً یک جهان بیرونی ابژه‌های مادی را «تخیل» می‌کنیم. حمله‌ای این چنینی به بیشتر انواع واقع‌گرایی ساده‌انگارانه در تمام آثار هابز دیده می‌شود. او در مورد فیزیک بر آن بود که ما باید تمام پژوهش‌های علمی را از آن چیزی آغاز کنیم که مستقیماً و بدون هر گونه تردیدی درک می‌کنیم، یعنی از تأثرات حسی خودمان یا از «خیالات» درونی. دکارتی‌ها باور مشابهی داشتند، اما آنها همچنین معتقد بودند که تأثرات حسی ما به خودی خود نمی‌توانند به‌عنوان مبنایی برای هر حکمی حقیقی مورد استفاده قرار گیرند، دقیقاً به این خاطر که ممکن است آنها با ابژه‌های واقعی تناظری نداشته باشند، بلکه صرفاً ابداع خود ما باشند. به جای این، دکارت استدلالت کرد که باید برهانی پیشینی برای وجود خدا در کار باشد، تا استفاده از تأثرات حسی به مثابه راهنمایی برای جهان واقعی را موجه کند، زیرا فقط در صورت وجود خدای خیرخواهی که مخلوقش را نمی‌فریبد می‌توانیم به صداقت کلی حواسمان اطمینان داشته باشیم. هابز عمیقاً از این استدلال خدا باورانه متنفر بود، و اصرار داشت که دکارت یکی از خصایص حیاتی تأثرات حسی ما را نادیده گرفته است. ما نه‌تنها با شکل و رنگ و غیره، بلکه با تغییر یا حرکت نیز مستقیماً آشنایی داریم: در واقع، اگر خیالات ما فاقد این کیفیت باشند، نمی‌توان گفت تأثرات حسی هستند. همان‌طور که هابز در یکی دیگر از قطعات جذاب می‌گوید،

اگر فرض کنیم انسانی با چشمانی تیزبین و باز ساخته شده باشد و بقیه اندام‌های بینایی‌اش در وضع خوبی باشند، اما فاقد هر گونه حس دیگری باشد، و اینکه او فقط به یک چیز بنگرد، که همیشه یک رنگ یا شکل داشته باشد، و فاقد هر گونه نمودی از تنوع باشد، به نظر می‌رسد - فارغ از هر آنچه

دیگران بگویند - او همان قدر می بیند که من به نظر خودم استخوان های  
اعضای بدنم را از طریق اندام های حسی ام احساس می کنم؛ و با اینکه این  
استخوان ها همیشه و از تمامی جهات با حساس ترین غشا لمس می شود.  
شاید بگویم که او مات و مبهوت گشته است، و به آن می نگرد؛ اما نمی گویم  
آن را دیده است؛ تقریباً برای انسان یکی خواهد بود که همیشه یک چیز  
واحد را حس کند، و اصلاً چیزی را حس نکند. (De Corpore XXV.5)<sup>(19)</sup>

پس خود تأثرات حسی یا خیالات ما تمام کیفیات آن چیزی را بروز  
می دهند که می توانیم نظام «بالمستیکی» بنامیم: آنها دارای کیفیات مربوط به  
فضا هستند و تغییر شکل یا مکان را - که خصایص ابره های مادی هستند  
که به طور علی بر یکدیگر عمل می کنند - نمایش می دهند. ما فقط می توانیم  
این عمل متقابل را بر حسب قوانین کلی حرکت بفهمیم، مثل این گزاره که  
هیچ چیز نمی تواند خودش را حرکت دهد؛ بدین ترتیب (طبق روایت هابز)  
اندیشه ها و تأثرات حسی ما را باید به مثابه ابره های مادی فهمید که طبق  
این قوانین بدین حرکت کرده اند. اما یک فیزیک مستدل و موجه بیش  
از این نمی تواند پیش برود: تنها تعدادی از تبیین های ممکن برای حرکت  
یک جسم خاص وجود دارد (مانند هر که یک بازیکن بیلارد می تواند در  
نظریه) کاری کند که توپ قرمز در مسیر خاص و با شتابی خاص برود  
فارغ از اینکه توپ سفید از کجای میز شروع می کند. ما می توانیم در باب  
بنیه و ساخت فیزیکی جهان بیرون حدسیاتی داشته باشیم، و می دانیم که این  
جهان پذیرای تبیین های بالمستیکی خواهد بود، اما اصرار بر صادق بودن هر  
روایت یا تبیین خاصی از جهان مادی اشتباه خواهد بود.

به نظر دکارت، فرد می تواند تأثرات حسی خودش را مشاهده کند،  
مثل کسی که فیلمی را در سینما تماشا می کند، و این مشاهده گر «من»ی  
است که نمی تواند به ابره های مادی پیش رویش تقلیل یابد. علاوه بر

(19) *English Works*, ed. William Molesworth (London, 1839), I, p. 394.

این، او معتقد بود که آزاد بودن این «من» بدیهی است، دقیقاً به این خاطر که این «من» از تجربیاتش مجزاست و از حیث علی به واسطه آنها تعیین نمی‌شود.<sup>(۲۰)</sup> هابز به شدت این را منکر می‌شود: برای او رشته خیالات تمام آن چیزی است که وجود دارد و هیچ مشاهده‌گر مجزایی وجود ندارد. او این انگاره خودآگاهی را رد می‌کند: «اگرچه ممکن است کسی فکر کند که فکر کرده است (زیرا این فکر صرفاً نوعی عمل به یاد آوردن است)، برای او تقریباً ناممکن است فکر کند که فکر می‌کند، یا بداند که می‌داند. زیرا در آن صورت زنجیره‌ای نامتناهی از پرسش‌ها مطرح خواهد شد: "چگونه می‌دانی که می‌دانی که می‌دانی...؟"<sup>(۲۱)</sup> و بر همین قیاس، هابز همیشه انکار می‌کرد که انسان‌ها در این معنا از «اراده‌ای» برخوردارند که اصولاً «آزاد» است.

از طرف دیگر، نباید روایت او را از عمل انسانی که چونان بدیل روایت دکارت مطرح شد، بیش از حد ساده‌سازی کرد. رشته خیالات که مقوم زندگی درونی ماست، می‌تواند دارای هر میلی از خودارجاعی باشد، که در آن خیالات پیشین نه فقط به عنوان خیالات به یاد آوردن می‌شوند، بلکه به سادگی به یاد آورده می‌شوند؛ این تفاوت سوپژکتیو میان رؤیا و به یاد آوردن است - رؤیا به عنوان یک رؤیا به یاد آورده می‌شود. هر روایت یا تبیینی که بخواهیم از فرایندهای فکری منجر به یک تصمیم ارائه کنیم، تا زمانی مورد پذیرش هابز خواهد بود که در جایی وجود یک «خود» نامتعین و مجزا از جسم را فرض نگیرد. خصوصاً، هابز قبول نداشت (آن‌طور که بعضی از منتقدانش مدعی شده‌اند) که انسان‌ها صرفاً موجودات خودکاری هستند که ناآگاهانه با مجموعه‌ای از سائقه‌ها هدایت می‌شوند.

(۲۰) در این باره مثلاً بنگرید به:

*Principles of Philosophy*, 1.39, in *The Philosophical Writings of Descartes*, trans. and ed. John Cottingham, Robert Stoothoff and Dugald Murdoch (Cambridge, 1984), 1, pp. 205-6.

(۲۱) برگرفته از:

*Objections to Descartes's Meditations, Philosophical Writings*, 11, pp.122-3.

او می‌پذیرفت که پشت عمل و تصمیم انسان انگیزه‌ها یا رغبت‌های بنیادینی وجود دارند که سنجش نمی‌تواند آنها را تغییر دهد. اما آگاهی از این نکته ضرورت دارد که طبق روایت هابز، گستره این انگیزه‌های بنیادین نسبتاً محدود است: بیشتر آن مواردی که عرفاً به‌عنوان انگیزه انسانی تلقی می‌گردد، به باور او مستعد تغییرات نیت‌مندانانه است. همان‌طور که در باب جسم می‌گوید،

نوزادان کوچک، در آغاز و به محض تولد، به دلیل فقدان تجربه و حافظه، نسبت به چیزهای اندکی رغبت دارند، همان‌طور که از چیزهای بسیار اندکی نیز اجتناب می‌کنند؛ و از همین رو آنها فاقد آن حرکت‌های حیوانی متنوعی هستند که در بزرگ‌ترها دیده می‌شود. زیرا بدون آن شناختی که از حس نشأت می‌گیرد، یعنی بدون تجربه و حافظه، دانستن اینکه چه چیزی لذت‌بخش یا دردآور خواهد بود ممکن نیست؛ فقط بر اساس ظاهر یا جوانب چیزها جایی برای حدس و گمان وجود دارد... (XXV.12)<sup>(22)</sup>

از آنجا که دغدغه اصلی انسان صیانت ذات است، بدون ساختارهای پیچیده باور که به‌واسطه یک یا چند ذهنی بالغ ایجاد می‌شود، ما مثل نوزادان یا حیوانات خواهیم بود (که هابز در باب انسان چیزی نسبتاً مشابهی راجع به آن می‌گوید). خصوصاً، این سخن است که تفاوت تعیین‌کننده را ایجاد می‌کند، که از رهگذر قابلیتش در به یادآوری خود به نحوی نظام‌مند و هدف‌مند به ما یک زندگی درونی سازمان‌یافته و مؤثر می‌بخشد.

در باب انسان در بردارنده بیان نیرومند عقاید هابز در باب اهمیت سخن است. این تا حدی نقیضه نظریه‌ای بود که عموماً در نویسندگان رومی مثل کیکرو در باب اهمیت خطابه یافت می‌شد. رومی‌ها ادعا می‌کردند که انسان‌ها فقط از رهگذر قدرت سخنوری قانع شدند که متمدن شوند؛ هابز ظاهراً با آنها موافق است. سخنوری [oratio] به انسان این امکان را داد که

(22) *English Works*, Molesworth, 1, pp. 407-8.

از اعداد استفاده کند و از همین رو فناوری‌ها را خلق کند - «همه اینها از شمارش نشأت می‌گیرد، اما شمارش از سخن [sermone] نشأت می‌گیرد». سخن به انسان‌ها این توانایی را نیز بخشید که به یکدیگر آموزش دهند، و مهم‌تر از همه امکان فرمان دادن و دریافت فرمان را ایجاد کرد. این

یکی از مزایای سخن [sermonis] است، و حقیقتاً بزرگ‌ترین مزیت آن است. زیرا بدون این هیچ جامعه انسانی، هیچ صلح، و در نتیجه هیچ انتظامی وجود نخواهد داشت؛ بلکه ابتدا سببیت و سپس انزوا وجود خواهد داشت، و برای مسکن، غارها. زیرا اگرچه در میان بعضی حیوانات پولیتی‌های ظاهری وجود دارد، اینها تأثیر و اهمیت زیادی برای زندگی خوب ندارند؛ از همین رو شایسته توجه و بررسی ما نیستند؛ و آنها عمدتاً در میان حیوانات بی‌دماغ یافت می‌شوند که نیازمند چیزهای زیادی نیستند؛ حیواناتی که استدلال بهره آنها قرار ندارد... از این به‌آسانی می‌توان فهمید که چقدر مدیون سخن می‌باشیم، که ما از طریق آن، گرد هم آمده و به‌واسطه پیمان‌ها هم عهد شده، درآمده، سعادت، و برانزنگی زندگی می‌کنیم؛ اصرار دارم که می‌توانیم این‌گونه زندگی کنیم، اگر که بخواهیم. (X.3) (۲۳)

اما هابز همان قدر که سویه روشن سخنوری را می‌دید، از سویه تاریک آن نیز خبر داشت، و حساسیت او نسبت به قدرت نافذ آن برای شر بود که او از رومی‌ها متمایزش می‌کرد:

سخنوری آسیب‌های خاص خودش را نیز دارد؛ بدین معنا که در میان حیوانات فقط انسان است که به دلیل دلالت کلی نام‌ها می‌تواند قواعد عامی را برای خودش در صناعت زندگی خلق کند، همان‌طور که در

(۲۳) نقل با تغییراتی بسیار اندک از ترجمه:

Charles T. Wood, T.S.K. Scott-Craig and Bernard Gert in *Man and Citizen*, ed. Bernard Gert (New York, Doubleday Anchor 1972, reprinted with additions and corrections, Indianapolis, Hackett 1991) pp. 39-40 (*Opera Latina*, II, p. 91).

دیگر صناعات چنین می‌کند؛ و از همین رو فقط او می‌تواند اشتباهاتی را ابداع کند و آن را برای استفاده دیگران به یادگار بگذارد. بدین ترتیب انسان در مقایسه با دیگر حیوانات به طور گسترده‌تر و خطرناک‌تری اشتباه می‌کند. به علاوه، اگر برای او خوشایند باشد (و در مواردی که به پیش بردن نقشه‌های او منتهی شود برای او خوشایند است)، می‌تواند بنا بر آثاری که به ارث برده است، آن چیزی را آموزش دهد که از کاذب بودنش آگاه است؛ یعنی، می‌تواند دروغ بگوید و اذهان آدمیان را به سمت تخاصم با شرایط جامعه و صلح سوق دهد؛ چیزی که نمی‌تواند در جامعه دیگر حیوانات رخ دهد، زیرا آنها از طریق حواس‌شان قضاوت می‌کنند که چه چیزهایی برایشان خوب و بد است، و نه بر مبنای شکوه‌های دیگران، که علل آن را نمی‌توانند بفهمند، مگر اینکه آن علل دیده شوند. علاوه بر این، بعضی اوقات برای کسانی که به فلاسفه و مدرسیان گوش می‌دهند این اتفاق می‌افتد که آنها به گوش سپردن عادت می‌کنند، و کلماتی را که می‌شوند شتابان می‌پذیرند، حتی اگر هیچ معنایی نداشته باشند (زیرا اینها از همان نوع کلماتی هستند که آموزگاران برای پنهان داشتن جهلشان ابداع کرده‌اند)، و از آن کلمات استفاده می‌کنند، و باور دارند که گویی چیزی می‌گویند، حال آنکه هیچ‌کس این را نمی‌گوید. نهایتاً، به دلیل آسانی سخن، انسانی که حقیقتاً فکر نمی‌کند سخن می‌گوید؛ و باور دارد که آنچه می‌گوید حقیقت دارد، و خود را می‌فریبد؛ و نمی‌تواند خود را بفریبد. از همین رو انسان با سخنوری بهتر نمی‌شود، بلکه فقط مکان‌های بزرگ‌تری در اختیارش قرار می‌گیرد. (X.3) (24)

پس داوری یک فرد بالغ در باب آنچه لذت‌بخش و از همین رو خواستنی است، برخلاف قضاوت کودک، به میزان زیادی با توصیفاتی تعیین می‌شود که او از جهان‌ش ارائه می‌کند. هابز معتقد بود، آنچه تعارض امیال و منافع به نظر می‌رسد، اغلب اوقات چیزی جز تعارض باورها نیست: خود انفعالات

(24) Ibid., 40-41.

دارای مؤلفه‌ای ذاتاً معرفتی هستند. او در مبادی قانون، طبیعی و سیاسی، انفعالات را بر مبنای «برداشت یا تصورات از آینده» توضیح می‌دهد:

برداشت یا تصور آینده چیزی نیست جز تصور چیزی مشابه، که از یادآوری گذشته نشأت می‌گیرد؛ و ما فقط تا حدی تصور می‌کنیم که هر چیزی از این پس خواهد آمد، که چیزی در زمان حال وجود دارد که قدرت ایجاد آن را دارد. و ما نمی‌توانیم تصور کنیم که چیزی در اکنون قدرت ایجاد چیزی پس از این را خواهد داشت، مگر اینکه به یاد بیاوریم که آن چیز پیش از این چیز مشابهی را ایجاد کرده است. لذا هر برداشت یا تصویری از آینده، تصور قدرتی است که می‌تواند چیزی را ایجاد کند. بنابراین، هر کسی که لذتی را چشم داشته باشد، باید علاوه بر این قدرتی را در خودش تصور کند که از طریق آن امر مشابهی را می‌توان کسب کرد. و... انفعالاتی که در باب آنها شرح خواهد گفت، مبتنی بر تصور آینده هستند، یعنی مبتنی بر تصور قدرت گذشته، و بعد از آن واقع خواهد آمد... (I.8.3)<sup>(25)</sup>

به گفته هابز در مبادی قانون، طبیعی و سیاسی، تمام انفعالات انسانی به قدرت مربوط می‌شوند، و به احترام [افتخار]، که «تصدیق قدرت» است (I.8.5). اما خود قدرت، امری مربوط به باور است، همان‌طور که در بحث او در باب مفاهیم فخر، فخر کاذب، و فخر پوچ در I.9.1 نشان داده می‌شود، که در آن فخر یا «تخیل قدرت یا ارزش ما» می‌تواند «تجربه‌ای مطمئن و یقینی از اعمال خودمان باشد»، یا ممکن است «از شهرت و اعتماد دیگران نشأت گیرد، که بدان وسیله فرد می‌تواند نگاه خوبی نسبت به خودش داشته باشد، و با این حال فریب خورده باشد»، یا می‌تواند مبتنی بر «پندار (که همچنین تخیل است) انجام دادن اعمالی باشد که هرگز انجام نشده‌اند» - یعنی فخر پوچ. پس «تخیل» مقوم این انفعالات است، همان‌طور که مقوم بیشتر انفعالات است (مثل ترحم، که «تخیل یا پنداشتن فاجعه‌ای در آینده برای خود است، که از حس فاجعه کنونی انسان دیگر نشأت می‌گیرد»).

(25) *The Elements of Law, Natural and Politic*, ed. Ferdinand Tönnies, 2nd edn by M.M. Goldsmith (New York, Barnes and Noble, 1969).

همان‌طور که خواهیم دید، فخر پوچ نقشی کلیدی را در نظریه سیاسی در باب شهروند بازی می‌کند.

اگر آن واقع‌گرایی ساده‌انگارانه‌ای که همه سخنان انسانی به آن مبتلا است، در کار نبود، عنصر معرفتی در انفعال خطر بزرگی را برای زندگی انسانی ایجاد نمی‌کرد: زیرا اصولاً هیچ تضادی میان اینکه من بگویم چیزی بد است و شما بگویید آن چیز خوب است وجود ندارد، اگر که هر دو توصیف به‌عنوان توصیفات از ذائقه شخصی ما فهمیده شوند. اما همان‌طور که هابز در آغاز روایت و تبیینش از بینایی در فصل دوم در باب انسان می‌گوید،

این طبیعتاً در تمامی حیوانات قرار داده شده است که در نگاه اول فکر می‌کنند تصویر چیزی، خود چیز است که دیده شده است، یا دست‌کم اینکه این یک ابژه مادی است که دقیقاً خود آن چیز را در کیفیات فضایی‌اش بازتولید کرده است. و انسان‌ها قطعاً فکر می‌کنند که یک تصویر، خود ابژه است (اگر آن عده اندکی را مستثنی کنیم که قضاوت حس‌های خودشان را از طریق عقل تصحیح کرده‌اند)، همچنین آنها بدون راهنمایی نمی‌توانند تصور کنند که خورشید و ستارگان بزرگ‌تر و دورتر از آن چیزی هستند که به نظر می‌رسد.

و از آنجا که نخستین و مهم‌ترین کارکرد این اختصاص دادن نام‌ها به «ایده یا مفهوم» (*ideam sive conceptum*) است (X.1) خود زبان بلافاصله

(۲۶) ترجمه از ریچارد تاک. متن اصلی چنین است:

"Natura autem insitum est omni animali, ut primo intuitu imaginem illam, ipsam rem visam esse putent, vel saltem aliquod corpus quod ipsam rem simili situ partium exacte referat. Imo homines (si valde paucos qui judicia sensuum ratione correxerunt, excipias) imaginem illam putant esse objectum ipsum, nec sine disciplina in animum inducere possunt Solem & Astras majora esse aut remotiora quam videntur." (*De Homine*, II.1, Hobbes, *Opera Philosophica, quae Latine scripsit, Omnia* (Amsterdam, 1668), 11, p. 8)

تنها ترجمه انگلیسی از در باب انسان: فصول مربوط به نورشناسی (شامل فصل دوم) را از قلم می‌اندازد «زیرا آنها به فلسفه اخلاق و سیاسی هابز نامربوط هستند.» (p. 35n)

این واقع‌گرایی قلبی را به کار می‌گیرد. هابز در سرتاسر بحثش در باب امور اخلاقی فرض می‌کند که زبان اخلاقی واقعی که انسان‌ها به کار می‌برند (به خطا) وجود واقعی موجودیت‌هایی را پیش‌فرض می‌گیرد که به آنها می‌پردازد، و از همین رو امکان تعارض بر سر توصیف صحیح آن موجودیت‌ها را پیش‌فرض می‌گیرد.

بدین ترتیب فلسفه عام هابز، آن‌گونه که به این شیوه در در باب جسم و در باب انسان مطرح شده است، به میزان زیادی از مسأله تعارض اخلاقی آگاه است، حتی پیش از اینکه تعارض مسلحانه واقعی جنگ داخلی انگلستان آغاز شود. در باب شهروند به عنوان راه‌حل او برای مسأله تعارض اخلاقی نوشته شد، راه‌حلی که در آن سیاست به نجات اخلاق می‌شتابد.

کتاب با روشنی از منابع تعارض در وضع طبیعی آغاز می‌شود، یعنی وضعیتی که در آن حکومت مدنی وجود ندارد. غالباً فرض شده است که هابز معتقد بود آن تعارض از خواهی ذاتی انسان برمی‌خیزد، اما همان‌طور که دیدیم، این تفسیری گمراه‌کننده است. خودخواهی یا علاقه به خود یک اصل طبیعی است: انسان‌ها در یک جامعه کارآمد همان‌قدر خودخواه‌اند که بیرون از آن. هابز در پاسخ به نظرات بعضی از خوانندگان ویراست نخست این نکته را روشن می‌کند:

اما از آن اصل این نتیجه حاصل نمی‌شود که انسان‌ها بنا بر طبیعت شرور هستند. زیرا از آنجا که ما نمی‌توانیم خوب و بد را از یکدیگر تشخیص دهیم، حتی اگر تعداد انسان‌های شرور از انسان‌های خوب کمتر باشد، انسان‌های خوب و نجیب همچنان دچار نیاز دائمی به مراقبت، بی‌اعتمادی، پیش‌دستی و غلبه بر دیگران، و صیانت ذات با استفاده از تمامی وسایل ممکن خواهند بود. این نتیجه نیز حاصل نمی‌شود که آنهایی که شرور هستند بنا بر طبیعت این‌گونه هستند. زیرا اگرچه آنها بنا بر طبیعت، یعنی از بدو تولد خود، بنا بر این واقعیت که حیوان زاده شده‌اند، این خصیصه را دارند که چیزی را که بدان‌ها لذت می‌بخشد

بلافاصله بخواهند و در ترس یا خشم هرچه در توان دارند انجام دهند تا از شرهایی که تهدیدشان می‌کند بگریزند و آنها را دفع کنند، معمولاً به این خاطر ضرور تلقی نمی‌شوند. زیرا انفعالاتی [affectus animi] که از طبیعت حیوانی آنها برمی‌خیزند به خودی خود شرّ نیستند، اگرچه اعمالی که از آنها نشأت می‌گیرند گاهی شرّ هستند، یعنی هنگامی که زیان‌آور و خلاف وظیفه باشند... پیشگفتار در باب شهروند [۱۲]

به جای این، هابز در ۶-۱۰۴ منابع تهاجم متقابل را توضیح می‌دهد. «در وضع طبیعی در تمام انسان‌ها اراده‌ای برای زیان رساندن وجود دارد»، اما این وضع به شیوه‌های متفاوتی پدیدار می‌شود. نخست، ممکن است بعضی بخواهند به شیوه‌های ساده از خودشان دفاع کنند، در حالی که ممکن است بقیه خواهان اعمال قدرتی غیر ضروری بر هم‌نوعان خود باشند؛ «در مورد او [یعنی مورد دوم]، اراده برای زیان زدن از فخر پوچ [inanis gloria] و ارزیابی غلوآمیز از قوت خود نشأت می‌گیرد. برای انسان نخست، این اراده از نیاز به دفاع از اموال و آزادی در برابر دیگران نشأت می‌گیرد». اما، طبق روایت هابز، «فخر پوچ» که چهار فخر پوچ است با یک باور برانگیخته شده است - یعنی «ارزیابی اشتباه از کاذب» که (همان‌طور که در مبادی قانون، طبیعی و سیاسی گفته شده است) نوعی عمل «تخیل» است. نقش باور در دومین موردی که هابز در باب آن بحث می‌کند کاملاً آشکار است، «اختلاف فکری» مثل جنگ «میان فرقه‌های مختلف یک دین و جناح‌های یک جامعه سیاسی [respublica]، وقتی که تعارض به آموزه‌ها یا سیاست عمومی مربوط می‌شود؛ و اگرچه هابز در مورد سوم یعنی جایی که «عده بسیاری چیز واحدی را در زمان واحدی می‌خواهند، بی‌آنکه بتوانند مشترکاً از آن استفاده یا آن را تقسیم کنند» نقش باور را آشکار نمی‌کند، با این حال، هم از بحث او در باب رغبت در در باب انسان، و هم از بررسی «حق بر همه چیزها» روشن می‌شود که در اینجا نیز رغبت به واسطه باور عمل می‌کند. در واقع هابز اصلاً تمایل نداشت فرض کند که امکان دارد در جهان با

ساخت کنونی‌اش، کشمکش‌های اصیل بر سر منابع کمیاب وجود داشته باشد: در سرتاسر در باب شهروند، او فرض می‌کند که اگر جامعه درست نظم یافته باشد رقابت بر سر منابع ضرورتی ندارد (مثلاً ۱۲.۹ را ببینید). او در لیونان به وضوح به این نکته اشاره می‌کند:

جماعت مردمان فقیر و در عین حال نیرومند همچنان افزایش می‌یابد، آنها را باید به کشورهای منتقل کرد که به اندازه کافی سکنه ندارند: جایی که با این حال آنها نباید کسانی را که در آنجا می‌یابند امحا کنند؛ بلکه بایستی آنها را وادارند تا به طور فشرده‌تری کنار هم زندگی کنند، و زمین زیادی را اشغال نکنند، یا هرآنچه را که می‌یابند نربایند؛ بلکه هر قواره کوچک از زمین را با صنایع و وفحمت خشنود سازند تا خوراک مورد نیاز آنها را در فصل معین فراهم آورد. طبیعی که کل دنیا از سکنه سرریز گشت، آن وقت آخرین چاره جنگ خواهد بود که با پیروزی یا مرگ نیاز هر انسانی را برآورده می‌سازد.<sup>(۲۷)</sup>

با توجه به غیبت علمی که بتواند معیار عینی و عینی‌مقبولی را برای صدق و کذب یک باور ارائه کند، در وضع طبیعی این بر همه هر انسانی است که در باب آنچه صادق و کاذب است تصمیم بگیرد. به باور هابز، قضیه‌ای وجود دارد که هیچ‌کس حتی در وضع طبیعی نیز آن را انکار نمی‌کند:

بنابراین، اینکه کسی همه تلاش خود را به کار گیرد تا از جسم و اعضای خود در برابر مرگ صیانت کند، نه بی‌معنا، نه سزاوار سرزنش، و نه خلاف عقل صائب [rectam rationem] است. و چیزی که خلاف عقل صائب

(27) Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. Richard Tuck (Cambridge University Press, 1991), p. 239.

این با توجیه لاک در رابطه با انضمام زمین‌های بومیان شباهت قابل توجهی دارد. بنگرید به: J.H. Tully, "Rediscovering America: the *Two Treatises* and aboriginal rights," *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts* (Cambridge, 1993), pp. 137-76.

نباشد، همه موافق هستند که عادلانه و بنا بر حق انجام شده است...  
(در باب شهروند، ۱۰۷)

این اصل واحد کلی در نظریه هابز است. کلی بودنش بر این ایده مبتنی است که همه انسان‌ها با استفاده از هر وسیله‌ای از خودشان در برابر مرگ صیانت خواهند کرد: هابز همواره می‌پذیرفت که در مواردی این‌گونه نیست، مثل امتناع از اعدام کردن والدین خود - «ممکن است یک فرزند ترجیح دهد بمیرد تا اینکه در بدنامی و انزجار زندگی کند» (در باب شهروند، ۶.۱۳) - یا شهادت (۱۸.۱۳). به جای آن، کلی بودن این اصل متکی بر این واقعیت است که صیانت ذات همیشه معقول است. ممکن است شهید شدن امر زیبایی باشد، اما هیچ‌کس را نمی‌توان به خاطر امتناع از شهادت محکوم کرد. (نیز مقایسه کنید با سخنان هابز در ۱۱.۱۹ در باب شهادت دادن علیه پدر خود - امتناع از انجام آن نادرست نیست، اما به همان اندازه متهم کردن پدر تحت شکنجه نیز نادرست نیست، زیرا در چنان وضعی هرآنچه انجام دهیم «بنا بر حق» است.) هابز در هیچ جایی دفاع چندان نظام‌مندی از این ایده ارائه نمی‌کند که صیانت ذات به طور کلی پذیرفته است، اما ممکن است ادعای مشابهی که در اثر مجمع هارگو گروسیوس<sup>۱</sup> در سال ۱۶۲۵ تحت عنوان *De Iure Belli ac Pacis* [قانون جنگ و صلح] مطرح شده بود و با شواهد تاریخی و انسان‌شناختی کثیری پشتیبانی می‌شود، را در رابطه با این ایده دلگرم کرده باشد.<sup>(۲۸)</sup>

اما اصل کلی از این دست خیلی به جایی نمی‌رسد، زیرا شرایط کاربرد آن اساساً مناقشه‌برانگیز باقی می‌ماند. ما حق داریم کاری را انجام دهیم که برای صیانت ذات ضرورت دارد، اما برای آنچه ضروری است هیچ معیار عینی وجود ندارد: هر شخصی «از حق انجام و در اختیار گرفتن هر چیزی

#### 1. Hugo Grotius

(۲۸) برای بحثی کامل در باب ایده‌های گروسیوس و مشابهت آن با ایده‌های هابز، این اثر را ببینید:  
Richard Tuck, *Philosophy and Government*, chapter 5.

برخوردار است که به قضاوت او برای صیانت ذات ضرورت دارد. طبق قضاوت شخصی که آن کار را انجام می‌دهد، آنچه انجام شده است بنا بر حق انجام شده است، حتی اگر یک ظلم باشد، و از همین رو بنا بر حق انجام شده است» (ی ۱۰۱). هر چیزی را می‌توان ضروری دانست، و در این معنا ما در وضع طبیعی «حقی بر همه چیزها» داریم: اما این نتیجه به دست نمی‌آید که هر کاری که در وضع طبیعی انجام می‌دهیم مشروع است، زیرا مشروعیت از طریق باور صادقانه عامل مبنی بر ضرورت عمل مورد نظر کسب می‌شود. هابز می‌نویسد: «حتی در وضع طبیعی شخص می‌تواند علیه قوانین طبیعی مرتکب گناه شود، ... اگر ادعا کند که چیزی به صیانت ذات او یاری می‌رساند، اما باور نداشته باشد که این گونه است» (همان)، و او جلوتر مثال‌هایی ارائه می‌کند:

برخی قوانین طبیعی وجود دارند که زمانی که در جنگ نیز متوقف نمی‌شود. زیرا من نمی‌توانم بفهمم کدام مستی و فساوتی (که من بدون توجه به خیر آینده است) می‌تواند به صلح یا صیانت ذات یک انسان یاری رساند. (ی ۱۰۲)

همچنین حاکم در این معنا می‌تواند قوانین طبیعی را بشکند، مثلاً زمانی که کاری را بدون اطمینان از ضرورت آن برای خوشبختی شهروندانش انجام می‌دهد (بنگرید به ی ۱۳۶).

اما آنچه ما می‌توانیم به طور مشروعی در طبیعت انجام دهیم آن قدر پیامدهای گسترده‌ای دارد که به خلق تعارضی تصورناپذیر منجر می‌شود، وضعی که در آن انسان‌ها (با استفاده از کلماتی که نوید آن جملات مشهور در لویاتان را می‌دهد) «اندک، وحشی، کم‌عمر، تنگ‌دست و شنیع و بی‌بهره از همه آن راحتی‌ها و آسایش‌های زندگی هستند که صلح و جامعه فراهم می‌آورد» (۱۰۱۳). هابز «امریکایی‌های قرن حاضر»، یعنی مردم بومی شمال امریکا، را مثال می‌آورد؛ اهمیت این مثال برای او با این واقعیت روشن می‌شود که صفحه عنوان نسخه دست‌نویس و نیز ویراست نخست

در باب شهوند Libertas [آزادی] را به صورت زندگی آگونونکین‌های کارولینا<sup>۲۹</sup> به تصویر می‌کشد، شمایی که از طرح‌های مشهور جان وایت<sup>۳۰</sup> در ۱۵۸۵ برگرفته شده بود. هابز به مسکونی‌سازی شمال آمریکا بسیار علاقه نشان می‌داد، و حتی به معنای فنی کلمه در آنجا یک زمین‌دار به حساب می‌آمد (به‌عنوان دستیار ارل دون‌شایر).<sup>۳۱</sup> استفاده او از این مثال انضمامی در اینجا، تأکید بر آن است که وضع طبیعی نزد هابز، برخلاف آنچه بعضی اوقات تصور می‌شود، کاملاً یک «آزمون فکری» نیست: او معتقد بود که چنین وضعیتی ممکن است، اگرچه معتقد نبود که باید همه جوامع از حیث تاریخی از چنین شرایطی آغاز شده باشند. در واقع، اگر چنین وضعی ممکن نبود - اگر وضعیت صراحتاً ناممکنی بود که (مثلاً) جان رالزان را «وضع آغازین» فرض می‌کند - آن وقت بخش اعظمی از نیرویش را چونان یک تهدید از دست می‌داد، تهدیدی که تأمل در باب آن بایستی ما را به اطاعت از حاکم ترغیب کند.

قرار است راه‌حل این تعارض در پیروی از قانون طبیعی یافت شود، که در باب شهوند، امر عقل صائب در باب آنچه باید یا نباید در راستای طولانی‌ترین صیقل‌دهی ممکن از زندگی و اندام انجام شود<sup>۳۲</sup> تعریف می‌شود. رابطه میان حق طبیعی و قانون طبیعی یکی از قدیمی‌ترین معماهای اثر هابز است، و همچنان مشاجرات زیادی را در پی می‌آورد.<sup>۳۳</sup> دشواری نظریه او را

1. Carolina Algonquians

2. John White

(۲۹) آنها احتمالاً بر مبنای حکاکای‌های موجود در این اثر قرار داشتند:

*Admiranda narratio, fida tamen, de commodis et incolarum ritibus Virginiae*, Theodor de Bry (Frankfurt, Wechel, 1590)

که خودشان بر مبنای نقاشی‌های وایت قرار داشتند، که اکنون در موزه بریتانیا است. بنگرید به:

*The American Drawings of John White 1577-1590*, ed. Paul Hulton and David Beers Quinn (London, Trustees of the British Museum and Chapel Hill, North Carolina, University of North Carolina Press, 1964), particularly plates 31, 35, 47, 123, 134, 135.

(30) Noel Malcolm, "Hobbes, Sandys, and the Virginia Company", *Historical Journal*, 24 (1981), pp. 297-321.

(۳۱) برای مثال‌هایی از استفسارهای اولیه بنگرید به:

Tuck, *Philosophy and Government*, p. 307.

می‌توان این‌گونه بیان کرد. او شدیداً تلاش می‌کند نسخه‌ای از نسبی‌گرایی اخلاقی را اثبات کند، که در آن هرآنچه می‌اندیشیم درست است، برای ما درست است. آیا این آشکارا با معرفی اصل «عقل صائب» که (ظاهراً) معیاری عینی در تعیین امور ضروری برای بقای ما است نقض نمی‌شود؟ خصوصاً، این قانون بنیادین طبیعت مبنای کل رشته قوانین اشتقاقی واضحی است که به نظر می‌رسد اولین آنها مستقیماً با حق طبیعی در تضاد باشد، چرا که فرمان می‌دهد «حق همه به همه چیزها نباید حفظ شود»<sup>۱</sup> (۲۰۳).

بهترین شیوه فهم استدلال هابز در این نقطه این است که آن را به مثابه بسط نظری ببینیم که برای مخاطبانش ناآشنا نبود: اینکه انسان حکیم (یعنی، انسانی که به بقا و خوشبختی خودش توجه دارد) بایستی تصدیق کند که هیچ‌کدام از باورهای او واجد حقیقت عینی نیستند، و باید آن عقایدی را که بیشتر از بقیه برای او مناسب‌اند به مثابه اصول عملی انتخاب کند. این موضعی بود که (احتمالاً) شک‌گرایان قدمایی انتخاب کردند، و نظری که یقیناً مونتئی<sup>۲</sup> و دکارت (وقتی که نگرش شک‌گرا را ابراز می‌کرد) مطرح می‌کردند. مثلاً مونتئی در مقاله‌ای تحت عنوان «اینکه ذائقه خیرها یا شرورها به میزان زیادی به عقیده ما در باب آنها بستگی دارد» (جستار چهارم از کتاب اول)، می‌گوید:

انسان‌ها (همان‌طور که یک ضرب‌المثل یونانی می‌گوید) نه به‌خاطر خود چیزها بلکه به‌خاطر عقایدشان در باب چیزها عذاب می‌کشند. اگر هر انسانی می‌توانست این گزاره صادق را در همه‌جا محقق کند، فتح بزرگی برای راحتی وضع مفلوک انسانی ما بود. زیرا اگر شرور فقط به‌واسطه قضاوت ما در ما وارد می‌شوند، به نظر می‌رسد این قدرت را داریم که یا آنها را خوار شماریم یا آنها را به خیر خودمان تبدیل کنیم... اگر آنچه شر و عذاب می‌نامیم، نه عذاب باشد و نه شر، بلکه پندار ما باشد که این کیفیت را به آن می‌بخشد، [قدرت] تغییر آن در درون ما قرار دارد...

۱. یا «حق همه انسان‌ها به همه چیزها نباید برقرار بماند». - م.

دکارت به طور مشابهی پیش از اینکه احساس کند می‌تواند شک‌گرایی را رد کند، چنین مجموعه‌ای از قوانین را بر خود تحمیل می‌کرد

یک مجموعه قوانین اخلاقی موقتی صرفاً متشکل از سه یا چهار پند... نخست اینکه از قوانین و سنن کشورم اطاعت کنم، پایبندی دائمی به دینی که به واسطه لطف خداوند از دوران کودکی آن را آموختم، و خود را در تمام امور دیگر با معتدل‌ترین و کمترین حد تفریط عقاید اداره کنم - عقایدی که عملاً مورد قبول معقول‌ترین کسانی است که باید با آنها زندگی کنم...

پند دوم من این بود که در اعمالم تا جایی که می‌توانم مصمم و قاطع باشم، و حتی از مشکوک‌ترین عقاید، زمانی که آنها را اتخاذ کردم، با ثبات قدم پیروی کنم، گویی که در مورد آنها کاملاً یقین دارم...

پند سوم من این بود که همواره بکوشم ارباب خودم باشم و نه ارباب بخت، امیال خودم را تغییر دهم و نه نظم جهان را. به طور کلی به این باور عادت کردم که به غیر از اندیشه‌های ما هیچ چیز کاملاً تحت قدرت ما قرار ندارد. چنانچه پس از اینکه تمام تلاش خود را برای مواجهه با اموری که بیرون ما هستند، کردیم، هر آن چیزی که در دستیابی به آن ناکام مانده‌ایم، تا جایی که به ما مربوط می‌شود، مطلقاً ناممکن است...<sup>(32)</sup>

این نوع رویکرد، بنیاد روان‌شناختی اندیشه فلسفی هابز است. انسان حکیم باورهای خود را، درست مثل باورهای دیگران، کاملاً سوبرکتیو و فاقد هر گونه اعتبار بیرونی می‌بیند، اما بدین ترتیب او بی‌هدف نخواهد بود. او می‌تواند برای خود نوعی اخلاق موقتی یا مجموعه‌ای از قواعد عملی را برسازد که بهترین پیامدها را برای او فراهم آورد: باورهای اخلاقی (و البته بسیاری از باورهای دیگر) باید بر مبنای راحتی و نه حقیقت انتخاب شوند. آنچه هابز، برخلاف مونتی و دکارت، متوجه شد آن بود که این می‌تواند یک

(32) *Philosophical Writings*, 1, pp. 122-3.

برنامه جمعی باشد، و اینکه اگر قرار است بر پیامدهای شریعت اعتقادات کاذب غلبه کنیم باید عمل جمعی از این نوع وجود داشته باشد.

پس، از نظر هابز قوانین طبیعت صرفاً اصولی هستند که توافق جمعی در باب عقایدی را تضمین می‌کنند که قرار است انسان‌های حکیم آنها را در معاشرت با یکدیگر اتخاذ کنند. از آنجا که ذات نظریه هابز این است که تعارض ایدئولوژیک باید ریشه کن شود، این نتیجه حاصل می‌شود که انسان‌های حکیم باید جامعه‌ای را بسازند که در آن فقط یک منبع برای قضاوت در باب تمام مسائلی وجود داشته باشد که بالقوه مناقشه برانگیزند، و این منبع قضاوت، بنا به تعریف، حاکم هابز است. گستره قضاوت حاکم اصولاً فراگیر است، و خصوصاً در رابطه با تمام مسائل اخلاقی تصمیم می‌گیرد. اینکه چه چیزی باید سرت، یا قتل، یا زنا یا عملی نادرست از سوی یک شهروند به حساب آید یا قانون مدنی و نه قانون طبیعی تعیین می‌شود» (۶.۱۶). دایره چنین تصمیم‌گیری بسیار گسترده است:

فرض کنید زنی موجود ناقص الخلقه‌ای بزیاد، و قانون کشور یک انسان را منع کند، این پرسش مطرح می‌شود که آیا نوزاد یک انسان یا خیر. پس پرسش این است که انسان چیست؟ هیچ کس تردید ندارد که دولت در باب آن تصمیم خواهد گرفت. و بدون توجه به تعریف ارسطویی، که انسان حیوان ناطق است. (در باب شهروند، ۱۷.۱۲)

اگرچه حاکم در مقایسه با شهروندانش دسترسی بیشتری به حقیقت ندارد، برای ریشه کن ساختن مناقشه حیاتی است که قضاوت‌های او مطلق باشد، و هیچ کس وسوسه نشود به محاسبه خصوصی منفعت شخصی رجعت کند (۵.۴). این هدف قدرت شمشیر است، یعنی قابلیت که حاکم به منظور وادار کردن شهروندان به متحد شدن با یکدیگر از آن برخوردار است.

اما در عمل محدودیت‌های مهمی برای قدرت حاکم در عمل وجود دارد. دیدیم که اگر حاکم ریاکارانه عمل کند قانون طبیعت را زیر پا

می‌گذارد؛ علاوه بر این، هابز برای خوانندگان انتقادی ویراست نخست توضیح می‌دهد که اگرچه «عملاً هیچ جزمی در دین یا علوم انسانی [scientias humanas] وجود ندارد، که به اختلاف نظر و سپس تعارض، مجادله، و عاقبت جنگ منجر نشود»، باید این امکان وجود داشته باشد که بدون سرکوب مخالفت فکری مانع از اثر گذاشتن این استدلال‌ها بر تعارض مدنی شد (ی ۶۰۱۱). علاوه بر این، در باب بعضی مسائل به‌ندرت مخالفت پیش می‌آید؛ مثلاً، حتی حاکم نیز می‌پذیرد که یک شهروند در لحظه مرگ [in extremis] با استفاده از قدرت خودش برای مقاومت در برابر تهدیدی آشکار که محل مناقشه نیست بهتر از خود صیانت می‌کند. در این معنا بود که هابز همواره اصرار داشت انسان‌ها همیشه حق دفاع از خود را در برابر خشونت حفظ می‌کنند (۵۰۷، ۶۰۱۳). اما مهم‌ترین استثنا بر قدرت حاکم در زمینه تعیین عقیده، در قلمرو دین بود.

همان‌طور که در بالا دیدیم، هابز با تلاش دکارت در زمینه ارائه برهانی پیشینی برای وجود خدایی عرفی، که بتواند به‌عنوان ضامن اعتبار حواس ما مورد استفاده قرار گیرد، به شدت مخالف بود. هابز مثل شک‌گرایانی که اغلب اوقات به آنها شک داشت، از تمام انواع الهیات عقلانی یا طبیعی بیزار بود، دست‌کم تا آنجایی که الهیاتی سعی می‌کرد یک دین ارتدوکس را بر مبنای اصول عقلانی قرار دهد. به نظر او، تنها گزاره معتبر یک دین طبیعی این بود که جهان باید به‌واسطه چیزی خلق شده باشد، اما ما نمی‌توانیم بگوییم آن چیز چیست. اما این یک خصلت عام انسانی است که به هر چیزی که قدرتمندتر از اوست احترام بگذارد و ستایش و حیرت ما در برابر قدرت عالم و خالق آن در قالب زبانی احترام‌آمیز بیان می‌شود، که در آن (مثلاً) ما خالق را به‌عنوان قادر مطلق توصیف می‌کنیم (۱۴، ۱۵). هابز تأکید داشت که این زبان فاقد هر گونه ارزش صدق است، و در اثری که کمی پس از ویراست نخست در باب شهروند نوشت، تا جایی پیش رفت که با این استدلال که تمام توصیفات خدا «نذورات» هستند و نه «قضایا»،

و در نتیجه هیچ ناسازگاری میان توصیف خدا به عنوان قادر مطلق (به منظور احترام گذاشتن به او) و توصیف نکردن او به عنوان مؤلف شر (که به معنای بی احترامی به او خواهد بود) وجود ندارد، مسأله شر را کنار گذاشت. (۳۳) اما مثل همه زبان‌ها، اصطلاحات مربوط به احترام و پرستش باید تحت نظارت حاکم باشد، و بنابراین دین طبیعی به دین مدنی تبدیل می‌شود، یعنی آن نوع دینی که (به باور او) یونانی‌ها و رومی‌ها داشتند. (۳۴)

اما هابز در این مرحله از زندگی‌اش آماده نبود چیز مشابهی را در باب مسیحیت بگوید. فصل هفدهم در باب شهروند دربردارنده استدلال ظریفی درباره رابطه میان حاکم و کلیسای مسیحی است، که در آن هابز موفق می‌شود به اصول دوستان انگلیکن خود وفادار بماند. استدلال به تمایزی میان امور روحانی و امور دنیوی معطوف می‌شود (در بندهای ۱۲ تا ۱۵). تصمیم در باب تمام مناقشات مربوط به امور دنیوی به حاکم تعلق دارد، اما برای مسیحیان، تصمیم در باب آن اموری که به واسطه عقل طبیعی بلکه صرفاً به واسطه وحی شناخته می‌شوند» (۱۷، ۱۳) به مسیح جانشینان او تعلق دارد. هابز این را به عنوان مشخصه معرف مسیحیت تلقی می‌کند، با اصرار بر اینکه مسیحیت منحصراً به مدعیاتی در باب خدا توجه دارد که برای عقل طبیعی دسترسی‌ناپذیر هستند (اگرچه با آن ناسازگار نیستند). همان‌طور که هابز در بندهای ۲۴ و ۲۸ به صراحت بیان می‌کند، جانشینان مسیح انسان‌هایی هستند که در جانشینی رسولان مسیح قرار دارند، یعنی کسانی که از طریق دست‌گذاری منصوب شده‌اند. خادمان کلیسا باید از جانب

(33) *Critique du "De Mundo" de Thomas White*, p. 434, slightly emended. See Richard Tuck, "The civil religion of Thomas Hobbes", in *Political Discourse in Early Modern Britain*, ed. Nicholas Phillipson and Quentin Skinner (Cambridge University Press, 1993), pp. 122-3.

این استدلال هابز گفته‌ای او در باب نیاز ما به تسلیم شدن به قدرت خداوند حتی در امور شر (۱۵، ۶) را در پرتو متفاوتی قرار می‌دهد.

(۳۴) بنگرید به: *The Elements of Law*, Tönnies, p. 145 (11.6.2).

حاکم منصوب شوند (۱۷.۲۴)، اما آنها باید به دست خادمان موجود در کلیسا تقدیس شوند. حاکم باید تفسیر امور روحانی را به شهروندان اعلام کند، اما قرار نیست خودش تفسیر کند:

بلکه برای تصمیم‌گیری در باب پرسش‌های مربوط به ایمان، یعنی پرسش در باب خدا، که فراسوی فهم انسانی قرار دارد، به برکت خدا نیاز است (تا فرد دچار اشتباه نشود، دست‌کم در پرسش‌های ضروری) و این نتیجه دست‌گذاری شخص مسیح است. ما برای رستگاری ابدی خود ملتزم به پذیرش آموزه‌های فراطبیعی هستیم، که چون فراطبیعی است، فهم آن ناممکن است. این نامنصفانه خواهد بود که به حال خود رها شویم تا در باب این امور ضروری دچار اشتباه شویم. منجی ما این خطاناپذیری تا روزی داوری را (در زمینه‌اموری که برای رستگاری ضروری است) به رسولان وعده داده است، یعنی به رسولان و کشیش‌هایی که به واسطه رسولان از طریق دست‌گذاری تقدیس و جان‌نشین آنان می‌شوند. بنابراین، وقتی که پرسش مربوط به استمرار ایمان باشد، صاحب قدرت حاکمه در دولت، به‌عنوان یک مسیحی، متعهد به تفسیر متن مقدس از طریق روحانیونی است که طبق مقررات منصوب شده (۱۷.۲۸) [نیز برای بحث تطبیقی در باب رابطه میان شاهان و روحانیون در اسرائیل ۱۶.۱۶ را ببینید.]

نظریه‌ای از این نوع کم و بیش با آموزه کلیسای انگلستان هم‌راستا بود که در آن حاکم را به‌عنوان حکمران عالی خود می‌پذیرفت و به او اجازه می‌داد اسقف‌ها و بسیاری از خادمان دیگر را منصوب کند، اما همچنین به حق خود در رابطه با تصمیم‌گیری در باب آموزه معتقد بود. درست است که این کلیسا خودش را به‌عنوان جزئی از یک کلیسای رسولی جهانی می‌دید، و از تصمیم‌گیری یک‌جانبه در باب امور اکراه داشت (و هنوز هم دارد)، اما هابز یقیناً آن قدری از انگلیکنیسم فاصله نگرفته بود که بعدها فاصله گرفت. همان‌طور که در مقدمه لریاتان کیمبریج نشان دادم، او از انگلیکن‌ها در اواخر دهه ۱۶۴۰ گسست که او را به نوشتن اثر جدیدی در نظریه سیاسی تحریک

کرد، که در آن قدرت تفسیر در امور روحانی را انحصاراً به حاکم می داد، و باعث شد تمایلی به صدور اجازه ترجمه انگلیسی در باب شهروند نداشته باشد. در حالی که حاکم هابز ممکن است دچار چنین محدودیت‌هایی در قدرت تفسیر خود باشد، هرگز در اثر هابز پیشنهادی مبنی بر این وجود نداشت که حاکم می‌تواند تحت محدودیت‌های متعارف مشروطیت قرار داشته باشد. در سیاست انگلستان در دهه ۱۶۳۰ و ۱۶۴۰، هابز یک سلطنت طلب متعهد صریح و افراطی بود، و در در باب شهروند نظام‌مندانه همه مدعیاتی را انکار کرد که علیه قدرت شاه در دوران کشمکش‌های مربوط به مشروطیت پیش از آغاز جنگ داخلی مطرح می‌شد. باید به این نکته توجه داشت که کمی پس از تألیف در باب شهروند بود که آن نبرد به جنگ تبدیل شد، اگرچه تا ویلیام اول، هابز چهار سال فرصت داشت که در باب وقایع و پروپاگاندا دو طرف تأمل کند. اما اگرچه او سلطنت طلبی متعهد بود، اصلاً سلطنت طلبی ارتدوکس نبود. خصوصاً، با هر دفاعی از قدرت سلطنتی که پیش فرض آن این است که همان‌طور که شاه حقوق ویژه‌ای دارد، به کلی همدلی نداشت. بسیاری از سلطنت طلب‌ها می‌گویند که برای اصل مونارشی می‌جنگیدند عمیقاً به هابز بی‌اعتماد بودند، احساسی که سِر رابرت فیلمر<sup>۱</sup> به وضوح آن را بیان کرده است. (۳۵) آنها می‌دیدند که مقدمه نظریه هابز مشابه مقدمه تندروترین رقبای شاه است، اینکه انسان‌ها آزاد و برابر به دنیا آمده‌اند؛ ادعای جالب توجه هابز مبنی بر اینکه سلطه بر فرزندان به مادر تعلق دارد (اگر به کسی تعلق داشته باشد) بیشتر بر شکاف میان او و پدرسالاری گرایانی مثل فیلمر تأکید می‌کند (۶-۹۰۲). پس هابز همواره با یک مسأله راهبردی مواجه بود: چگونه می‌تواند ایده‌های بنیادین خود را با الزامات آرمان سلطنت طلب پیوند بزند؟

1. Sir Robert Filmer

(۳۵) بنگرید به:

*Patriarcha and Other Writings*, ed. Johann P. Sommerville (Cambridge University Press, 1991), pp. 187-97.

خصوصاً ادعای او در در باب شهروند در این باره که خلق حاکمیت مدنی یک عمل دموکراتیک بوده است این پیوند را دشوار می‌کرد. «وقتی انسان‌ها برای بنا کردن یک دولت دور یکدیگر جمع می‌شوند، تقریباً بنا بر این واقعیت که دور یکدیگر جمع شده‌اند، یک دموکراسی هستند» (۷.۵). او تصور می‌کرد که خلق حاکم مستلزم این است که هر یک از اعضای جامعه آینده «از طریق توافق با هر یک از افراد دیگر ملتزم می‌شوند که در برابر اراده انسان یا مجمعی که خود را مطیع او کرده است، مقاومت نکند؛ یعنی، مانع از استفاده از ثروت و نیروی خود علیه هر انسانی غیر از خود نشود (زیرا او حق دفاع از خود علیه خشونت را حفظ می‌کند)» (۵.۷). او همچنین فرض می‌کند که این قرارداد اولیه یک دموکراسی را ایجاد می‌کند که سپس می‌تواند رأی دهد تا قدرت خودش را به یک آریستوکراسی یا موناشرسی منتقل کند. تا اینجا، او به طور خطرناکی به رقبای موناشرسی نزدیک است، زیرا به سادگی می‌تواند این استدلال نتیجه گرفت که دموکراسی منصوب‌کننده موناشرس می‌تواند او را عزل نیز بکند. برای جلوگیری از چنین نتیجه‌ای می‌بایست استدلال می‌کرد که تمایز بین مردم و گنج‌کننده‌ای (برای خوانندگان نخستین او) میان مردم و جماعت وجود دارد.

مردم موجودیتی واحد با اراده‌ای واحد است؛ شما می‌توانید عملی به آن نسبت دهید. هیچ کدام از اینها در باب جماعت صدق نمی‌کند. در هر دولتی مردم حکم می‌رانند؛ زیرا حتی در موناشرسی‌ها مردم قدرت [imperat] را اعمال می‌کنند؛ زیرا مردم از رهگذر اراده یک انسان، اراده می‌کنند. اما شهروندان، یعنی اتباع، یک جماعت هستند. در دموکراسی و آریستوکراسی، شهروندان جماعت هستند، اما شورا یا مجمع مردم است؛ در موناشرسی اتباع جماعت هستند، و (به گونه‌ای پارادوکسیکال) پادشاه مردم است. (۱۲.۸)

هابز در یادداشتی بر ۶.۱ منظورش را برای خوانندگان سردرگم خود توضیح می‌دهد. «مردم» یک شخص مدنی است، که به واسطه وفاداری مشترک و صریحش به یک حاکم تعریف می‌شود، در حالی که «جماعت» همان بدنه افراد در [وضعیت] جدایی آغازین و طبیعی‌شان از یکدیگر است. در لویاتان، مردم در این معنا به خود لویاتان تبدیل می‌شود، و از بعضی معانی ضمنی مشکل‌ساز ترمینولوژی هابز اجتناب می‌شود؛ اما هابز در در باب شهروند نمی‌تواند خود را کاملاً از زبان سیاسی مربوط به دشمنان پادشاه برهاند. گفتن اینکه مردم انگلستان حاکم هستند ادعایی ضدسلطنت‌طلبانه به نظر می‌رسید، و این حاشیه و شرح که «مردم» در اینجا به معنای شاه است خیلی به آرمان پادشاه کمک نمی‌کرد! این خصوصاً ادعایی مسأله‌ساز بود، زیرا پارلمان انگلستان ادعا می‌کرد که نماینده مردم به تفکیک از پادشاه است: عنصر سومی در انگلستان، خود داشت که نه شاه بود و (در ظاهر) جماعت. هابز همواره اصرار داشت که چون پارلمان فقط می‌تواند بر اساس فرمان شاه تشکیل شود، نمی‌تواند در زمینه حکومت با شاه رقابت کند؛ اما این واقعیت که پارلمان (نظراً) از جانب مردم انگلستان انتخاب شده بود تا نماینده خواست‌های آنها باشد به این معنا بود که کارکرد آن به طور آزردهنده‌ای به کارکرد حاکم هابزی شباهت داشت. در واقع تاریخ اروپا نشان می‌دهد که انگاره هابزی دولت [state] به مثابه موجودیتی که از جانب شهروندان به منظور حکومت بر خود بر ساخته می‌شود، به ساده‌ترین صورت ممکن با حکومت از طریق مجامع انتخابی جور درمی‌آید.

همان‌طور که اشاره کردم، یکی از کارهای هابز در لویاتان نظم بخشیدن به این عنصر نظریه‌اش بود. برای انجام این کار، او در مقایسه با آثار قبلی‌اش انگاره‌های بسیار کامل‌تر و دقیق‌تری از نمایندگی و تأسیس را به کار گرفت، رویکردی که به نظر می‌رسد با توصیه او به سوربی‌یر در باب ترجمه او از در باب شهروند آغاز شد.<sup>(۳۶)</sup> همان‌طور که دیدیم، تغییر دیگر و مهم‌تر به نظریه

او در باب دین برمی‌گشت: به نظر می‌رسد دلیل اصلی برای نوشتن لویاتان میل هابز به جدایی از انگلیکن‌ها و استدلال برای ایجاد نظم جدید دینی از سوی حاکم بود.<sup>(37)</sup> اما پس از احیای دینی، هابز متوجه شد که در باب شهروند همچنان می‌تواند بیان مهمی از نظرات او باشد، و این اثر در پرا در سال ۱۶۶۸ در کنار ترجمه لاتین و شدیداً تغییر یافته لویاتان قرار گرفت. او (مثل همیشه) حسی نیرومند نسبت به مسأله داشت: اگر به اندیشه سیاسی علاقه داشته باشیم، همچنان آن را به همان وضوحی که در لویاتان می‌یابیم، در در باب شهروند نیز خواهیم یافت، با این تفاوت که در باب شهروند از امتیاز فشرده‌گی و جمع‌وجور بودن نیز برخوردار است.

www.ketab.ir

(37) Ibid., pp. xliii-xliv, and Richard Tuck, "The civil religion of Thomas Hobbes", pp. 120-38.